

# Cautivos de imágenes. Un ejemplo de filosofía terapéutica

José María ARISO

Universität Leipzig  
Institut für Philosophie  
ariso@rz.uni-leipzig.de

Recibido: 15/09/2007

Aceptado: 29/01/2008

## Resumen

En este trabajo comenzamos explicando por qué el término *Bild*, cuando nos referimos a la obra tardía de Ludwig Wittgenstein, debería ser traducido como «imagen». Dicho análisis nos permite alcanzar una posición óptima para entender la metodología empleada por Wittgenstein en sus *Investigaciones filosóficas*: al fin y al cabo, el primer paso de este método consiste precisamente en localizar aquellas imágenes que entorpecen nuestro pensamiento. Al formar estas imágenes parte de nuestro lenguaje, es difícil localizarlas, de ahí que suelen pasarnos totalmente desapercibidas. Esto explica por qué dichas imágenes ejercen y han ejercido una influencia tan importante no sólo en el hombre de la calle, sino también en muchos sistemas filosóficos de gran repercusión. El análisis de algunas imágenes –especialmente la imagen de lo interno que dio lugar a las observaciones de Wittgenstein sobre la posibilidad de un lenguaje privado– nos mostrará que dichas imágenes están muy arraigadas en nuestro lenguaje y, por extensión, en nosotros mismos. De ahí que nos resistamos a abandonarlas aunque el análisis de las imágenes en cuestión demuestre que, si las abandonáramos, nuestro entendimiento se libraría del cautiverio de dichas imágenes.

*Palabras clave:* Wittgenstein, imagen, representación, filosofía terapéutica, lenguaje privado.

## Abstract

In this work, we begin by explaining why the term *Bild*, when we consider Wittgenstein's later work, should be translated as «image». Through this analysis,

we can achieve an optimum perspective to understand the method Wittgenstein used in his *Philosophical Investigations*: after all, the first step of this method consists just in locating those images that hinder our understanding. Since these images are embedded in our language, it is difficult to locate them, so they usually go unnoticed. This explains why these images have and had a lot of influence not only on the man in the street, but also on many important philosophical systems. The analysis of some images –above all, the image of the Inner which led to Wittgenstein’s remarks on the possibility of a private language– will show us that these images are deep-rooted in our language and, by extension, in ourselves. That is why we find so hard to abandon them, although the analysis of the images in question shows that, if we abandoned them, they would not hold our understanding captive any more.

*Key words:* Wittgenstein, image, picture, therapeutic philosophy, private language.

## Sumario

1. Un uso especializado de los términos *Bild* y *Vorstellung* – 2. La filosofía terapéutica de Wittgenstein – 3. Dos imágenes nocivas – 4. El tratamiento de la imagen del lenguaje privado – 5. En lucha con las imágenes.

A día de hoy, las monografías y artículos que se han escrito sobre la obra de Ludwig Wittgenstein se cuentan ya por miles. La gran atención que ha recibido la obra de este autor se debe en buena parte a la crítica –velada, pero no por ello menos aguda– que ha dirigido a los presupuestos básicos de diversos sistemas filosóficos, a su papel decisivo en la aparición de la filosofía analítica, y al carácter extraordinariamente sugerente que muy a menudo poseen sus observaciones no sólo para el filósofo, sino también para los interesados en disciplinas afines a la filosofía. Pero por qué no decirlo, otro factor que ha contribuido decisivamente a que se escriba con tanta profusión sobre la obra de Wittgenstein ha sido la necesidad de arrojar luz sobre unos textos que a menudo se antojan complejos, oscuros, y abiertos a múltiples interpretaciones. Y es que a la complejidad de las cuestiones que aborda el pensador austriaco hay que sumarle el sutil tratamiento que hace de dichos temas, expresándose a menudo a través de metáforas y aforismos de difícil comprensión. En este artículo me centraré en un aspecto eminentemente metodológico de la obra de Wittgenstein<sup>1</sup> como es el tratamiento de los *Bilder* o imágenes que, en su opi-

<sup>1</sup> Como veremos posteriormente, resulta problemático hablar de «cuestiones metodológicas» cuando se trata de la obra de Wittgenstein. Sea como sea, no cabe duda de que comprender el uso especiali-

nión, entorpecen nuestro entendimiento. Así, comenzaré arrojando luz sobre el modo en que Wittgenstein usa los términos «*Bild*» y «*Vorstellung*»; pues mientras no se aclare el uso que el filósofo vienés hace de estas expresiones, quien quiera leer las traducciones que de la obra de Wittgenstein se han hecho al castellano se encontrará con fragmentos tan enigmáticos como «Una imagen no es una figura, pero puede corresponderle una figura»<sup>2</sup>, o «Las imágenes no nos suministran información correcta ni incorrecta acerca del mundo»<sup>3</sup>. Tomando como referencia el uso que hace Wittgenstein del concepto «*Bild*» –o «imagen»–, explicaré por qué cabe calificar su filosofía como «terapéutica», exposición que culminará con una referencia a algunas de las principales imágenes analizadas en su obra: me refiero a la forma general de la proposición –que desempeñó un papel crucial en el *Tractatus*–, el inconsciente freudiano, y sobre todo, la imagen de lo interno según la cual comprendemos los conceptos psicológicos gracias a nuestra capacidad de introspección, imagen que dio lugar a una serie de interesantes observaciones sobre la posibilidad de que exista un lenguaje privado. Esta exposición no sólo me permitirá mostrar en qué sentido sería un error atribuir teorías a Wittgenstein, sino que también ayudará a entender por qué habría que tomar su obra, por encima de todo, como un trabajo sobre sí mismo.

## 1. Un uso especializado de los términos *Bild* y *Vorstellung*

«*Ein Bild hielt uns gefangen*». Con estas palabras comienza la entrada 115 de las *Philosophische Untersuchungen*, una de las obras más conocidas de Ludwig Wittgenstein. En la traducción al castellano de esta obra, titulada *Investigaciones filosóficas* y llevada a cabo por Alfonso García Suárez y Ulises Moulines, el fragmento en cuestión fue vertido como «Una figura nos tuvo cautivos»<sup>4</sup>. Por su parte, la primera edición de las *Philosophische Untersuchungen*, aparecida en 1953, consistió en una edición bilingüe alemán-inglés en la que la traducción al inglés corrió a cargo de Gertrude E. M. Anscombe<sup>5</sup>. En esta edición, Anscombe tradujo «*Bild*» como «*picture*» y «*Vorstellung*» como «*image*», de ahí que la frase «*Ein Bild hielt uns gefangen*» fuera vertida como «*A picture held us captive*». Sin embargo, muchos lectores de la versión inglesa tuvieron serios problemas para entender en qué contraste podía estar pensando Wittgenstein cuando empleó dos palabras alemanas que, según la traducción de Anscombe, tenían tantos matices y posibilidades

zado que Wittgenstein hace del término «*Bild*» resulta de gran importancia para entender mejor su peculiar forma de hacer filosofía.

<sup>2</sup> Wittgenstein, L., *Investigaciones filosóficas*, Barcelona, Crítica, 1988, §301, p. 249.

<sup>3</sup> Wittgenstein, L., *Zettel*, México, UNAM, 1985, §621, p. 112.

<sup>4</sup> Wittgenstein 1988, *op. cit.* (nota 2), §115, p. 125.

<sup>5</sup> Wittgenstein, L., *Philosophical Investigations*, Oxford, Blackwell, 1958.

de uso como las inglesas «*picture*» e «*image*». Es cierto que Wittgenstein distingue de forma expresa ambos términos en la entrada 301 al escribir «*Eine Vorstellung ist kein Bild, aber ein Bild kann ihr entsprechen*», mas la correspondiente traducción de Anscombe —«*An image is not a picture, but a picture can correspond to it*»— no hizo sino confundir aún más si cabe a muchos lectores de habla inglesa. Los usuarios de la traducción al castellano no lo tuvieron mucho más fácil, pues se encontraron con un enigma similar: «Una imagen no es una figura, pero puede corresponderle una figura». Con el fin de comenzar a arrojar luz sobre el uso que hace Wittgenstein de estos conceptos, propongo traducir la expresión «*Bild*» como «imagen», y el vocablo «*Vorstellung*» como «representación»<sup>6</sup>.

Cuando Wittgenstein usa el término «*Vorstellung*» en su filosofía tardía, se refiere a una representación mental; pero con una peculiaridad importante: me refiero al carácter activo y voluntario de esta representación. Para aclarar en qué consiste este carácter activo de la representación, quiero traer a colación un ejemplo propuesto por Wittgenstein. Según el filósofo vienés, tiene sentido dar órdenes como «*Stell dir das vor*» o «*Stell dir das nicht vor*»: órdenes que Luis Felipe Segura, en su traducción del segundo volumen de las *Observaciones sobre la filosofía de la psicología*, vierte como «Imagínate esto» y «No te imagines esto» respectivamente<sup>7</sup>. En un momento dado, la orden podría consistir en pedir a la persona interpelada que se represente, por ejemplo, un círculo amarillo sobre fondo rojo. Ahora bien, lo que le importa a Wittgenstein no es que alguien, de forma involuntaria, recree en su mente un círculo amarillo sobre fondo rojo —o cualquier otra cosa—: lo que realmente le interesa cuando emplea el término «*Vorstellung*» es que el individuo en cuestión se represente algo adrede. ¿Y por qué no deberíamos traducir el verbo «*sich vorstellen*» como «imaginarse»? ¿Acaso no se trata de una traducción frecuente? ¿Y acaso no le pediríamos a alguien, cuando quisiéramos que recreara mentalmente alguna cosa en concreto, que se la «imaginara» en lugar de que se la «representara»? Aun reconociendo el peso de estas objeciones, creo que traducir «*sich vorstellen*» como «representarse» —y «*Vorstellung*» como «representación»— tiene la ventaja de acentuar el componente de actividad y voluntariedad que Wittgenstein asocia a este término. La importancia del componente al que acabo de aludir es destacada frecuentemente por el pensador austriaco: sirvan de ejemplo los fragmentos en los que señala que «Representarse algo (*Sich etwas vorstellen*) puede

<sup>6</sup> También I. Reguera es partidario de verter el término «*Bild*» como «imagen», traducción que recomienda por la ausencia de referencia gramático-trascendental alguna a los hechos frente al «*Bild*» del *Tractatus logico-philosophicus*, que el propio Reguera tradujo como «figura» lógica porque en dicho *Bild* se apreciaba una representación lógico-trascendental de los hechos. Véase Reguera, I., *Ludwig Wittgenstein. Un ensayo a su costa*, Madrid, EDAF, 2002, p. 210.

<sup>7</sup> Wittgenstein, L., *Observaciones sobre la filosofía de la psicología*, vol. II, México, UNAM, 1997, §83, p. 16.

compararse con una actividad»<sup>8</sup>, o que «El concepto de representar (*Der Begriff des Vorstellens*) es como el de hacer, más bien que como el de recibir»<sup>9</sup>. Al fin y al cabo, cuando digo que «me imagino» algo, podría tratarse tanto de una evocación mental voluntaria como de una involuntaria: así, podría decir que en un momento de descanso me sorprendí a mí mismo imaginando cómo disfrutaba de los encantos de una playa tropical. Por su parte, el verbo «representarse» acentúa ese componente de voluntariedad que Wittgenstein atribuye al verbo «*sich vorstellen*».

Mientras que la representación puede compararse con una actividad o con algo que se hace, el *Bild* o imagen aparece como algo que se recibe. Naturalmente, cualquiera de nosotros podría elaborar una imagen al hacer un dibujo sobre un papel, por lo que también cabe asociar un componente de actividad a la imagen. Pero Wittgenstein no pretende poner el énfasis en ese matiz de actividad<sup>10</sup>. Con el fin de ilustrar el carácter pasivo que el filósofo vienés asociaba a la recepción de las imágenes, me gustaría referirme al efecto que puede llegar a ejercer sobre nosotros la publicidad. Hoy en día se puede decir sin reservas que la publicidad nos bombardea con imágenes. Y se basa sobre todo en imágenes porque su poder subliminal es mayor que el de las palabras. Pero al igual que ocurre con la publicidad, y por paradójico que pueda parecer, el lenguaje también nos bombardea con imágenes. La paradoja reside en que el lenguaje está formado por palabras, de modo que, hablando con rigor, parece obvio que si el lenguaje nos bombardea con algo, ha de ser con palabras. Sin embargo, las imágenes del lenguaje a las que me refiero son presupuestos implícitos en nuestra forma de hablar, por lo que no son expresados de forma explícita. Aquí cabe apreciar otro paralelismo con la publicidad. Basándose sobre todo en imágenes, la publicidad pretende convencernos, en última instancia, de que «X es el pantalón que mejor nos sienta», «Ningún refresco es tan sabroso como Y», «Z es el coche con mejores prestaciones», etc. Así como en alguna ocasión podemos llegar a asumir los consejos o sugerencias que nos ofrece la publicidad como verdades, con mucha mayor frecuencia aún confundimos las imágenes que nuestro lenguaje nos repite constantemente con la realidad misma. Desde este punto de vista, el sujeto desempeña un rol eminentemente pasivo ante la imagen. La imagen es algo que se recibe: y si queremos localizar las imágenes y disolverlas

<sup>8</sup> *Ibidem*, §88, p. 17.

<sup>9</sup> *Ibidem*, §111, p. 21. Tanto en este caso como en el fragmento al que se refería la nota anterior, he alterado la traducción de Luis Felipe Segura para adaptarla al tratamiento de los términos «*sich vorstellen*» y «*Vorstellung*» que acabo de proponer.

<sup>10</sup> Al final de este capítulo pondré un ejemplo en el que una persona elabora o elige una muestra de color para que, a modo de imagen de referencia, pueda ser contrastada por otras personas. Sin embargo, y como expongo a continuación, lo que le interesa a Wittgenstein de las imágenes es el hecho de que las asimilamos de forma pasiva como parte del lenguaje, sin darnos cuenta de que la imagen se usa como si se tratara de la realidad misma: de ahí la importancia de aclarar cómo se está usando una imagen en un momento dado.

—siempre que su efecto sea nocivo—, tenemos que volvernos de algún modo contra el lenguaje. Por eso dice Wittgenstein que estamos en lucha con el lenguaje<sup>11</sup>.

El componente de actividad que Wittgenstein asocia al verbo «*sich vorstellen*» se puede apreciar con claridad al considerar el modo en que pensamos en una persona determinada. Así, cuando pienso en mi madre está de más preguntarse si acaso no me estoy representando a otra persona. En este caso estaría de más plantearse si mi madre se parece más o menos a la persona representada: simplemente debería concluir que me represento, valga la redundancia, a quien yo «quiero» (*will*) representar<sup>12</sup>. Así pues, no tiene sentido considerar si alguien se ha equivocado al precisar qué representa al representar algo, por lo que tampoco tiene sentido plantearse si existe un «fracasar al representar» (*Mißlingen der Vorstellung*)<sup>13</sup>. En cambio, sí que se puede decir que una persona está equivocada acerca del uso de cierta imagen: o dicho de otro modo, siempre hay lugar para plantearse cómo se está usando determinada imagen en un momento dado.

Cuando alguien recree la sensación de dolor que tuvo o podría tener en un momento dado, habrá lugar para considerar una representación de ese dolor, mas no una imagen del mismo. Si alguien quisiera formar una imagen de dicho dolor para que cualquier persona pudiera contrastarlo con otros dolores, tal vez se viera tentado a dibujarse a sí mismo llevándose la mano a la zona dolorida con cara de sufrimiento; no obstante, esa imagen no corresponde a la representación misma del dolor. Ciertamente, una imagen de este tipo puede dar cuenta de la conducta provocada por el dolor, del ensayo del actor que finge tener dolor, etc., mas no del dolor mismo. Ahora bien, así como no existe una imagen del dolor, sí que es posible hablar de una imagen de cierto color que nos representamos en un momento dado. Naturalmente, a dicho color le corresponde también una representación, pero en este caso sí existe la posibilidad de hacer público el matiz al que nos referimos de modo que sea accesible a cualquier persona: por ejemplo, se puede pintar o señalar entre una serie de tonalidades cuál es el matiz que tengo «en mente». Dicho esto, estamos ya en condiciones de corregir la traducción de la entrada 301 de las *Investigaciones filosóficas*: tal y como señalé anteriormente, García Suárez y Moulines tradujeron «*Eine Vorstellung ist kein Bild, aber ein Bild kann ihr entsprechen*» como «Una imagen no es una figura, pero puede corresponderle una figura», cuando en mi opinión hubiera sido preferible verter el fragmento citado como «Una representación no es una imagen, pero puede corresponderle una imagen». Y es que si bien es cierto que en casos como el del dolor no se puede hablar de una imagen que dé cuenta de la representación de ese dolor, también lo es que, en casos como el de los colores, una cosa es mi representación de determinado color y otra la ima-

<sup>11</sup> Wittgenstein, L., *Cultura y valor. Aforismos*, Madrid, Austral, 1996, §57, p. 47.

<sup>12</sup> Wittgenstein 1997, *op. cit.* (nota 7), §115, p. 22.

<sup>13</sup> Wittgenstein 1985, *op. cit.* (nota 3), §643, p. 116.

gen o muestra de color que ofrezco para que pueda ser contrastada. El problema, como dije anteriormente, llega cuando no somos conscientes del uso que se está haciendo de cierta imagen y la confundimos con la realidad misma.

## 2. La filosofía terapéutica de Wittgenstein

En su momento, Michael Williams distinguió dos estrategias dirigidas a afrontar la cuestión del escepticismo: la constructiva y la diagnóstica. Mientras que la estrategia constructiva consiste en formar una teoría positiva del conocimiento que explique cómo y hasta qué punto es posible el conocimiento del mundo, la diagnóstica parte de la idea de que hay algo equivocado en las cuestiones planteadas por el filósofo escéptico, por lo que la actitud adecuada consistiría no en probar aquello que el escéptico pone en duda, sino en investigar si dichas dudas son legítimas. Además, Williams señaló que dentro del ámbito de la estrategia diagnóstica cabía distinguir otras dos opciones: la diagnosis teórica y la terapéutica. La diagnosis teórica consiste en mostrar que los argumentos escépticos se nutren de ideas teóricas que no tenemos por qué aceptar, mientras que la diagnosis terapéutica gira en torno a la idea de que los argumentos escépticos carecen de significado, por lo que no hay necesidad de darles respuesta<sup>14</sup>. Mientras que Williams es partidario de la diagnosis teórica, es evidente que Wittgenstein puede ser contemplado como un claro exponente de la diagnosis terapéutica. A mi modo de ver, la modalidad de filosofía terapéutica desarrollada por el pensador vienés tiene como principal objetivo liberarnos de la tiranía de las imágenes o *Bilder* que entorpecen nuestro entendimiento<sup>15</sup>. El problema es que resulta sumamente difícil localizar estas imágenes: pues tal y como advierte Wittgenstein tras señalar que una imagen nos mantiene cautivos, no podemos escapar de dicha imagen porque «reside en nuestro lenguaje (*es lag in unsrer Sprache*) y éste parece repetírnosla inexorablemente»<sup>16</sup>. Como ya indiqué anteriormente, decir que la imagen forma parte del lenguaje puede llevarnos a pensar que se trata de una idea que expresamos de forma explícita y con cierta frecuencia; sin embargo, no es así. La imagen forma parte del lenguaje, pero lo hace como una especie de presupuesto implícito que no es objeto de análisis:

<sup>14</sup> Williams, M., *Unnatural Doubts*, Oxford & Cambridge, Blackwell, 1991, pp. xv-xvii.

<sup>15</sup> Enseguida aclararé por qué la imagen de la Tierra como esfera constituye un ejemplo de buena imagen: en este caso, se trata de palabras con un significado claro, por lo que no se transforman en imágenes. Las palabras que suelen transformarse en imágenes –léase en imágenes nocivas– son aquellas que no tienen significado, o si lo tienen, no es un significado claro. En lugar de dar respuesta a estas imágenes –por ejemplo, tratándolas como teorías que han de ser rebatidas o confrontadas con otras teorías–, Wittgenstein intenta desvelar su carácter nocivo averiguando cómo se han confundido con la realidad misma: una vez conseguido este objetivo, debería tener lugar el consiguiente cambio en nuestro punto de vista y en nuestra forma de pensamiento.

<sup>16</sup> Wittgenstein 1988, *op. cit.* (nota 2), §115, p. 125.

No juzgamos imágenes, sino mediante imágenes. No son ellas lo que investigamos, sino, mediante ellas, algo diferente.<sup>17</sup>

No obstante, sería un grave error creer que todas las imágenes son perniciosas o dañinas para nuestro entendimiento. A modo de ejemplo, Wittgenstein ve en la imagen de la Tierra como esfera un claro ejemplo de «buena imagen» (*gutes Bild*). Y es una buena imagen porque se trata de una imagen simple que se acredita en cualquier situación, pues trabajamos con ella sin ponerla en duda<sup>18</sup>. Tal y como nos recuerda Reguera, podremos ceder a la tentación de usar las imágenes no cuando asuman el papel de la realidad o el de una regla de uso en el lenguaje, sino cuando se tomen como meras ilustraciones que confieren plasticidad al lenguaje y por extensión a su significado: una plasticidad que, en palabras de Reguera, tal vez presente mejor que la dureza conceptual el fondo mismo de la gramática<sup>19</sup>. Según el propio Wittgenstein, la imagen correcta ayuda; pero matiza que la imagen falsa confunde<sup>20</sup>. ¿Y por qué confunde la imagen falsa? Confunde porque no es fácil ver sinópticamente cuál es su aplicación<sup>21</sup>. De ahí que Wittgenstein se empeñe en aclarar cuál es el uso o aplicación que se hace de las imágenes que nos encontramos en cada caso<sup>22</sup>. Aquí mismo radica, a mi entender, el carácter terapéutico de su filosofía. Según el pensador austriaco, «el filósofo trata una pregunta como una enfermedad»<sup>23</sup>. ¿Pero qué tipo de enfermedad? Wittgenstein vuelve a darnos la respuesta: se trata de una enfermedad filosófica, que tiene una de sus causas principales en la dieta unilateral que nos lleva a nutrir nuestro pensamiento sólo con un tipo de ejemplos<sup>24</sup>. En otras palabras, acostumbramos a nutrir nuestro pensamiento con los ejemplos que tenemos más a mano, es decir, con los usos corrientes del lenguaje. El problema es que esos usos corrientes no nos permiten reparar en el efecto de obstrucción y entorpecimiento que sobre nuestro entendimiento ejercen las imágenes nocivas. Por tanto, la dieta a seguir debería basarse sobre todo en ejemplos alternativos que nos permitan tomar conciencia de las imágenes dañinas. Se trata, en resumidas cuentas, de dejar de ceñirnos única y exclusivamente al punto de vista acostumbrado para pasar a contemplar nuestro uso del lenguaje desde una serie de perspectivas distintas. El objetivo, en palabras de Wittgenstein, consiste en cambiar nuestro «modo de ver» (*Anschauungsweise*) para que consideremos de manera dife-

<sup>17</sup> Wittgenstein, L., *Observaciones sobre los fundamentos de la matemática*, Madrid, Alianza, 1987, p. 191.

<sup>18</sup> Wittgenstein, L., *Sobre la certeza*, Barcelona, Gedisa, 1997, §147, p. 22.

<sup>19</sup> Reguera 2002, *op. cit.* (nota 6), p. 219.

<sup>20</sup> Wittgenstein, L., *Observaciones sobre los colores*, Barcelona, Paidós, 1994, III, §20, p. 19.

<sup>21</sup> Cfr. Wittgenstein 1988, *op. cit.* (nota 2), §422, p. 305.

<sup>22</sup> *Ibidem*, §423-424, p. 305.

<sup>23</sup> *Ibidem*, §255, p. 225.

<sup>24</sup> *Ibidem*, §593, p. 369.



rente un caso dado<sup>25</sup>: una vez que hayamos provisto nuestra dieta de ejemplos suficientes como para reparar en la imagen nociva, habremos dado el primer paso para que ésta deje de ejercer su influencia sobre nosotros.

La práctica de la filosofía se asemeja así a una terapia en la que la aplicación de un fármaco permite poner fin a un trastorno o enfermedad<sup>26</sup>; de hecho, Wittgenstein señala que en filosofía no hay un único método sino varios, «como diferentes terapias (*Therapien*)»<sup>27</sup>. Al expresarse de este modo, Wittgenstein pretende dejar claro que, dada la variedad de nuestros problemas filosóficos, no hay una única forma de afrontarlos, si bien es cierto que en todos los casos hay un objetivo en común: la disolución del problema filosófico de turno. Ahora bien, de acuerdo con autores como T. C. Moody<sup>28</sup>, G. Pitcher<sup>29</sup> o J. L. Prades y V. Sanfélix<sup>30</sup>, sería incorrecto decir que «el factor unificador» del pensamiento de Wittgenstein es una concepción estrictamente terapéutica de la filosofía. Es cierto que la ansiedad filosófica se eliminaba, dentro del contexto del *Tractatus*, gracias al silencioso reconocimiento de eso que no se puede decir, mientras que en las *Investigaciones filosóficas* el remedio pasa por la ruidosa reiteración de aquello que se puede decir fácilmente; pero en opinión de los autores citados, sería excesivo restringir el quehacer filosófico al mero alivio de nuestras mentes. De todas formas, esto no debería hacernos olvidar la importancia que Wittgenstein concede al desenmascaramiento de las imágenes que entorpecen nuestro entendimiento: no en vano, la única opción que concede Wittgenstein respecto a los problemas filosóficos es elegir entre resolverlos cambiando el propio punto de vista y con ello la vieja manera de pensar, o tomar esos problemas como insolubles<sup>31</sup>.

Si recordamos la distinción que Williams establece entre la diagnosis teórica y la terapéutica, y si además admitimos el carácter terapéutico del proceder filosófico que Wittgenstein desarrolla en su obra tardía<sup>32</sup>, deberíamos concluir que el pensador austriaco no pretendía defender tesis o teoría alguna. Sin embargo, muchos autores han hecho caso omiso de la primacía que Wittgenstein otorgó al mirar sobre el pensar, tal y como se expresa en su famosa exclamación «¡No pienses, sino mira!»<sup>33</sup>. Por citar sólo a algunos de estos autores, A. J. Ayer escribía a mediados

<sup>25</sup> Wittgenstein 1985, *op. cit.* (nota 3), §461, p. 85.

<sup>26</sup> A tenor de lo dicho, en el proceder filosófico de Wittgenstein, que pretende traer paz a nuestros pensamientos, se advierten ciertas connotaciones pírricas.

<sup>27</sup> Wittgenstein 1988, *op. cit.* (nota 2), §133, p. 133.

<sup>28</sup> Moody, T.C., «El progreso en filosofía», *Diálogo filosófico*, 12 (1988), pp. 273-293.

<sup>29</sup> Pitcher, G., *The Philosophy of Wittgenstein*, New Jersey, Prentice-Hall, 1964, p. 324.

<sup>30</sup> Prades, J.L. y Sanfélix, V., *Wittgenstein: mundo y lenguaje*, Madrid, Cincel, 1992, p. 22.

<sup>31</sup> Wittgenstein, L., *Últimos escritos sobre filosofía de la psicología, vol. II*, Madrid, Tecnos, 1996, p. 117.

<sup>32</sup> Lo cual ni mucho menos implica aceptar que el factor unificador de la obra de Wittgenstein sea una concepción estrictamente terapéutica de la filosofía.

<sup>33</sup> Wittgenstein 1988, *op. cit.* (nota 2), §66, p. 87.

de los ochenta que, a esas alturas, ya debería ser obvio que la obra de Wittgenstein estaba saturada de crítica y de teoría. A juicio de Ayer, era una táctica recurrente de Wittgenstein proclamar que se limitaba a describir diversas prácticas sin criticarlas o teorizar sobre ellas, de ahí que su obra esté formada por teorías difíciles de captar porque en lugar de argumentarse sistemáticamente, se insinúan con multitud de felices ejemplos<sup>34</sup>. D. Armstrong, por su parte, señaló que desde que salió a la luz la obra de Wittgenstein se puso de moda defender que la filosofía no procede de teoría alguna. Armstrong opina que, si se piensa con cierto rigor sobre tópicos filosóficos, es imposible mantenerse totalmente ajeno a cualquier tipo de teorías, de modo que aquellos filósofos que se declaren al margen de todo afán teorizante estarían movidos, en realidad, por teorías oscuras y defectuosamente formuladas que escapan a cualquier crítica o corrección<sup>35</sup>. Por si esto fuera poco, A. Naess apunta que el mismo rechazo de las generalizaciones en forma de hipótesis, teorías y secuencias argumentales como totalmente innecesarias e inapropiadas es una tesis central de Wittgenstein<sup>36</sup>, paradoja en la que abundó R. Bambrough al considerar que la negación de una tesis es otra tesis. Pues si bien se puede rechazar una teoría sin afirmar otra alternativa, el rechazo de una teoría, como el rechazo de una tesis, supone la adopción de una tesis: y como Wittgenstein rechaza todas las teorías y muchas tesis, no se puede consentir su opinión filosófica según la cual él no mantiene opiniones en filosofía<sup>37</sup>. ¿Qué se puede decir ante objeciones aparentemente tan sólidas como éstas?

A mi modo de ver, la respuesta a las objeciones que acabo de señalar pasa por aclarar qué quería decir Wittgenstein cuando advirtió que nunca se podría discutir tesis en filosofía, pues todos estarían de acuerdo con ellas<sup>38</sup>. Personalmente, creo que Wittgenstein no niega, al expresarse en estos términos, que existan teorías o explicaciones genuinas, y ni mucho menos rechaza que se puedan avanzar tesis. Lo único que hace es advertir de la confusión que surge cuando las teorías científicas se desvinculan del escenario científico para ser presentadas como «explicaciones filosóficas». O dicho de otro modo, se trata de hacer frente al efecto hipnótico que encierran palabras como «ciencia» y «teoría». Al entender la filosofía como una tarea dirigida a aclarar las confusiones conceptuales en que incurrimos al hacer uso del lenguaje, Wittgenstein daba por hecho que lo más que podía hacer el filósofo era recordarnos nuestro uso habitual del lenguaje: y si partimos de que todos somos usuarios competentes del lenguaje, lo normal es que, a la hora de describir cómo uti-

<sup>34</sup> Ayer, A.J., *Wittgenstein*, Barcelona, Crítica, 1986, p. 108.

<sup>35</sup> Armstrong, D., *A Materialist Theory of the Mind*, London, Routledge and Kegan Paul, 1968, p. 14.

<sup>36</sup> Naess, A., *Four Modern Philosophers. Carnap, Wittgenstein, Heidegger, Sartre*, Chicago, The University of Chicago Press, 1968, p. 142.

<sup>37</sup> Bambrough, R., «How to Read Wittgenstein», *Royal Institute of Philosophy Lectures*, 7 (1972/3), pp. 117-132.

<sup>38</sup> Wittgenstein 1988, *op. cit.* (nota 2), §128, p. 131.

lizamos habitualmente el lenguaje, prevalezca el acuerdo general. Así, pienso que N. Pleasants está en lo cierto al afirmar que Wittgenstein no dice en ningún momento que las representaciones ontológicas que tradicionalmente han presentado los filósofos sean falsas, pues para ello Wittgenstein necesitaría tener constancia justo de eso que rechaza: «el modo en que las cosas son realmente»<sup>39</sup>. Según Wittgenstein, una teoría filosófica no haría más que obstruir el entendimiento, mientras que una buena metáfora lo refresca<sup>40</sup>: así como la teoría oculta diferencias, generaliza en exceso y se presenta como un hecho nuevamente creado, la metáfora ayuda a ver claramente y contribuye a cambiar el modo de pensar y de vivir.

Como dije anteriormente, Wittgenstein pretende localizar las imágenes que entorpecen nuestro entendimiento para anular el efecto negativo que sobre el mismo ejercen dichas imágenes: y para anular ese efecto nocivo, hay que aclarar cómo se usa en cada caso la imagen de turno. Ahora bien, hay ocasiones en que llevar a cabo esta tarea exige hacer frente a una tentación: la tentación de creer que la aplicación que en un momento dado se hace de cierta imagen es la aplicación que dicha imagen parece sugerir. En este tipo de casos, la imagen de turno no nos saca de la dificultad: lejos de tal cosa, es justo en ese momento cuando comienzan las dificultades. Wittgenstein, por ejemplo, nos invita a pensar en la imagen de la ceguera como una oscuridad en el alma o en la cabeza del ciego<sup>41</sup>. El problema con esta imagen es que no dicta su propia aplicación: en este caso, como dice P. M. S. Hacker, la cuestión que habría que dilucidar es cuáles son los criterios para decir de una persona que es ciega<sup>42</sup>. En cambio, la imagen de la Tierra como esfera era una buena imagen porque aunque no explica nada, su aplicación es evidente y no presenta duda alguna. Veamos otro ejemplo de buena imagen. Si tratáramos de averiguar cómo funciona determinado mecanismo dentro de una caja, alguien podría ofrecernos un dibujo a escala reducida y decirnos: «¿Ves? Así está metido». O también: «¿De qué te asombras? Así como lo ves aquí, así también funciona allí». Con estas palabras ya no se nos estaría explicando nada: simplemente se nos invitaría a hacer la aplicación de la imagen que se nos ha proporcionado<sup>43</sup>. Podemos encontrar imágenes como ésta en manuales de instrucciones en los que, frente a lo farragoso de la expresión verbal, la imagen ilustra de forma clara e inmediata el uso de esas palabras. Veamos ahora algunos ejemplos de malas imágenes.

<sup>39</sup> Pleasants, N., *Wittgenstein and the idea of a critical social theory*, London & New York, Routledge, 1999, p. 24.

<sup>40</sup> Cfr. Wittgenstein 1996, *op. cit.* (nota 11), §4, p. 31.

<sup>41</sup> Wittgenstein 1988, *op. cit.* (nota 2), §424, p. 305.

<sup>42</sup> Hacker, P.M.S., *Wittgenstein: Meaning and Mind. Part II: Exegesis §§243-427*, Oxford, Blackwell, 1997, p. 307.

<sup>43</sup> Wittgenstein 1988, *op. cit.* (nota 2), §425, p. 305-307.

### 3. Dos imágenes nocivas

Según reconoció el propio Wittgenstein, fue durante mucho tiempo cautivo de una imagen clave dentro del organigrama de su temprano *Tractatus logico-philosophicus*: me refiero a la forma general de la proposición, esa especie de molde del lenguaje que descartaba la posibilidad de todo pensamiento ilógico. Como es bien sabido, Wittgenstein anunció que en la forma general de la proposición había hallado la esencia misma de la proposición<sup>44</sup>: y alcanzar la esencia de la proposición era tanto como alcanzar la esencia de toda descripción, lo cual significaba para Wittgenstein haber dado nada más ni nada menos que con la esencia misma del mundo<sup>45</sup>. Sin embargo, ésta era la opinión que, algunas décadas más tarde, le merecía la forma general de la proposición:

*Tract. log. phil.* (4.5): «La forma general de la proposición es: las cosas se comportan de tal y tal modo».—Ésta es una proposición del tipo de las que uno se repite innumerables veces. Se cree seguir una y otra vez la naturaleza y se va sólo a lo largo de la forma por medio de la cual la examinamos.<sup>46</sup>

A fuerza de meditar sobre la forma general de la proposición, a fuerza de considerarla como algo similar a una fórmula del todo en tanto que constituía el punto en el que coincidían lenguaje y mundo, Wittgenstein creía estar siguiendo la naturaleza: como dije anteriormente, con la forma general de la proposición creía haber alcanzado la esencia misma del mundo. Ésta era para Wittgenstein la máxima expresión de seguimiento de la naturaleza: descubrir la fórmula de su continua autogeneración. La «naturaleza» que le interesaba no era otra cosa que el ámbito del pensamiento lógico y con sentido: y con la forma general de la proposición creía haber hallado la fórmula según la cual son las propias proposiciones las que se generan unas a otras sin más necesidad que la meramente lógica. No obstante, Wittgenstein se daría cuenta posteriormente de que una descripción de la realidad es válida desde el mismo momento en que es usada por una comunidad de hablantes. Desde este punto de vista, la forma general de la proposición no es sino una forma más de las muchas que podríamos haber elegido para medir la naturaleza o la realidad. Ante esta tesitura, la solución que propone Wittgenstein pasa necesariamente por exponer la forma elegida como lo que es: como una regla de medir y no como un modelo (*Vorbild*) con el que la realidad tiene que corresponder<sup>47</sup>.

Naturalmente, la forma general de la proposición no es el único ejemplo de imagen cautivadora. Otro ejemplo destacado lo encontramos en el psicoanálisis freu-

<sup>44</sup> Wittgenstein, L., *Tractatus logico-philosophicus*, Barcelona, Altaya, 1994, §5.471, p. 119.

<sup>45</sup> *Ibidem*, §5.4711, p. 119.

<sup>46</sup> Wittgenstein 1988, *op. cit.* (nota 2), §114, p. 125.

<sup>47</sup> *Ibidem*, §131, p. 131.

diano. Uno de los principales reproches que hace Wittgenstein a Freud es que, pese al afán de éste por llevar a cabo una labor eminentemente científica, su actitud está más próxima a la del filósofo que a la del científico. Con su manera de proceder, Freud parece dar por supuesto que basta con analizar unos pocos casos –o a veces incluso uno solo– para acceder al conocimiento de algún aspecto que subyace a una multitud de casos, aun cuando éstos sean sumamente diferentes entre sí. De este modo, Freud pretendía descubrir el nexo común a una totalidad de casos: algo que, si se sacara a la luz, nos permitiría ofrecer una explicación indiscutible del fenómeno en cuestión. Se trataría de la explicación por excelencia, la explicación última e irrefutable, pues habría sido derivada a partir de la esencia misma de los fenómenos. Inspirándose en Goethe, Wittgenstein caracteriza esa esencia apoyándose en el término «proto-fenómeno» (*Urphänomen*), expresión que define como «una idea preconcebida que se apodera de nosotros».<sup>48</sup> De hecho, en ese mismo párrafo Wittgenstein pone como ejemplo de proto-fenómeno «lo que Freud creía haber reconocido en los simples sueños que satisfacen deseos». El uso del verbo «reconocer» (*erkennen*) en este caso es revelador. Freud partía de un presupuesto que condicionaba su investigación: concretamente, Freud partía de la existencia de una ley elemental que debería reflejar la esencia del sueño. En palabras de Wittgenstein:

Él quería encontrar una única explicación que mostrara qué es soñar. Quería encontrar la esencia del sueño. Y hubiera rechazado cualquier propuesta que sólo fuera parcialmente correcta. Tener razón en parte hubiera significado para él estar completamente equivocado, no haber descubierto realmente la esencia del sueño.<sup>49</sup>

Dicho de otro modo, Freud buscaba una explicación global y aplicable a todos los sueños sin excepción. Ahora bien, para hallar dicha explicación no creyó conveniente analizar sueños de muchas clases distintas, pues la esencia que buscaba debía hallarse –por definición– en cada uno de nuestros sueños. Por tanto, su estrategia consistió en tomar unos cuantos sueños y buscar en ellos la esencia de todos los sueños. Semejante actitud, como dije anteriormente, parece más propia del filósofo que del científico, cuyo cometido consiste en partir de hipótesis que posteriormente somete al método experimental. Freud, en cambio, no trata sus hipótesis –por ejemplo, aquella según la cual el sueño es una realización alucinatoria de deseos– como si fueran empíricamente verificables: al derivarse de la esencia del fenómeno, no importa que la evidencia empírica contradiga la hipótesis en cuestión. En lugar de someter sus hipótesis a prueba, Freud habla directamente de «teorías». Y cuando los hechos no concuerden con la teoría de turno, Freud presentará esa evidencia como

<sup>48</sup> Wittgenstein 1994, *op. cit.* (nota 19), III, §230, p. 47.

<sup>49</sup> Wittgenstein, L., *Lecciones y conversaciones sobre estética, psicología y creencia religiosa*, Barcelona, Paidós, 1996, p. 123.

resistencias inconscientes contra su teoría, o lo que es lo mismo, como pruebas que la confirman. Esto quiere decir que, hablando en rigor, Freud no presenta teoría alguna: simplemente ofrece un modelo o paradigma que permite abordar el fenómeno de turno desde determinada perspectiva. Al no haber presentado nada más que una cierta forma de contemplar las cosas, no era preciso que Freud justificara su modelo; pero precisamente por eso, el padre del psicoanálisis no habría probado teoría alguna. Wittgenstein lo expresó del siguiente modo:

Freud reivindica constantemente su condición de científico. Pero lo que ofrece es especulación, algo previo incluso a la formación de hipótesis.<sup>50</sup>

Ciertamente, a Freud se le puede objetar que no llega a desarrollar sus especulaciones hasta el punto de ofrecer hipótesis susceptibles de verificación empírica, pero hay algo que no se le puede negar: me refiero a lo seductoras y atractivas que resultan esas especulaciones para muchas personas. Si no tenemos en mente los ejemplos adecuados, es muy posible que nos fascinen esas explicaciones en las que se reduce una variedad de casos distintos a una esencia común a todos ellos. Nos atrae la unidad de la teoría. Pero éste no es el único atractivo de las explicaciones de Freud: también nos seducen porque llaman nuestra atención sobre lo oculto. Aunque en el caso del psicoanálisis lo oculto se relaciona con lo reprimido, no estaría de más recordar que la forma general de la proposición –al menos tal y como la contempló Wittgenstein al elaborar su *Tractatus*– también poseía el encanto de lo oculto: el encanto de un orden que aún no ha sido descubierto.

Uno de los principales errores que Wittgenstein le reprocha a Freud es que éste confunde causas con razones, pues las interpretaciones del psicoanalista no se contrastan experimentalmente: simplemente se le ofrecen al paciente para que éste las acepte. O lo que es lo mismo, Freud pretende presentar el inconsciente en términos científicos, pero simplemente se trata de un sistema de notación o una regla de medir entre otros muchos posibles. Lejos de haber descubierto una nueva región del alma o una nueva realidad de carácter inconsciente, Freud no hizo otra cosa que llevar a cabo análisis estéticos que, al basarse en razones y no en causas, son correctos cuando la persona a la que se le ofrecen está conforme con ellos.

#### 4. El tratamiento de la cuestión del lenguaje privado

El médico, psicólogo y filósofo estadounidense William James dedicó un breve apartado de sus *Principios de Psicología*<sup>51</sup> a las fuentes de error en esta ciencia, que

<sup>50</sup> *Ibidem*, p. 119.

<sup>51</sup> Obra, dicho sea de paso, que Wittgenstein conocía muy bien.

el propio James describe al comienzo mismo de su obra como «la Ciencia de la Vida Mental, tanto en sus fenómenos como en sus condiciones»<sup>52</sup>. En el apartado citado, James introduce la idea de un lenguaje psicológico ideal que constituiría un vocabulario especial para hechos subjetivos. Este lenguaje no tendría conexión alguna con el mundo objetivo, pero permitiría nombrar los distintos estados subjetivos que se le revelan al sujeto a través de la introspección. Al partir de que la esencia de los estados y procesos a los que se refieren nuestras expresiones psicológicas se conoce por medio de la introspección, James cree que un lenguaje psicológico puro no sólo estaría completamente libre de cualquier referencia objetiva, sino que además permitiría que las palabras estuvieran directamente vinculadas con todo aquello que descubrimos gracias a la introspección. En este punto, James se lamenta por partida doble. Por un lado, se lamenta de que el lenguaje haya sido elaborado por individuos que no eran psicólogos; y por otro lado, advierte que hoy en día la mayoría de la gente emplea casi exclusivamente el vocabulario de las cosas externas. Esto provoca, por ejemplo, que aunque las cualidades elementales de la sensación son susceptibles de utilizarse en sentido tanto objetivo como subjetivo —pues representan cualidades externas y los sentimientos que despiertan—, lo cierto es que el sentido original es el objetivo. Como consecuencia de ello, todavía tenemos que describir muchas sensaciones por el nombre de los objetos en los cuales se presentaron con mayor frecuencia: así, hablamos de un color naranja, un olor a violetas, un sabor a queso, etc. Uno de los problemas que denuncia James es que la objetividad de nuestro lenguaje psicológico ordinario puede hacer que incorporemos a la esencia de cierto estado mental algo más de lo que la mera introspección de ese estado podría justificar. Pero el principal problema, según James, es que nuestro lenguaje psicológico ordinario nos lleva a pasar por alto fenómenos psicológicos para los cuales no tiene nombre o palabras que los designen. Y a esto habría que añadir que nuestro lenguaje impone un orden y una estructura en estos fenómenos que realmente no poseen. Según James, los errores en el ámbito de la Psicología se evitarían si contáramos con un lenguaje de subjetividad puro que además de carecer de cualquier conexión con el mundo objetivo, estuviera formado por términos que se definirían única y exclusivamente en base a la introspección<sup>53</sup>.

James no se plantea en ningún momento si este lenguaje puro de subjetividad podría ser entendido por alguna persona distinta de la que habla. No obstante, pienso que los comentarios de James se pueden tomar como punto de partida para abordar la cuestión en torno a la que giran las observaciones de Wittgenstein sobre la posibilidad de un lenguaje privado. Lo que incita a James a postular un lenguaje psicológico ideal es el presupuesto de que aprehendemos la esencia de nuestros estados psicológicos a través de la introspección. Al fin y al cabo, la esencia de los fenó-

<sup>52</sup> James, W., *Principios de psicología*, México, FCE, 1994, p. 5.

<sup>53</sup> *Ibidem*, pp. 159-161.

menos psicológicos radica en su carácter subjetivo, por lo que en principio parece indiscutible que la introspección se revela como el único medio para descubrir la esencia de estos fenómenos: si rechazáramos la idea de que la introspección es esencial para entender qué es una sensación, parecería que con ello estábamos anulando la distinción entre lo físico y lo psicológico. Teniendo en cuenta lo dicho, es evidente que la imagen descrita, según la cual comprendemos los conceptos psicológicos gracias a nuestra capacidad de introspección, influye en nuestra idea de cómo se definen los conceptos psicológicos. Y los comentarios de Wittgenstein sobre la posibilidad de un lenguaje privado consisten precisamente en el análisis de esta influencia.

La imagen objeto de estudio se podría describir también como la imagen de lo mental que se ha desarrollado tomando como referencia lo físico. Dicha imagen se ha generado, en buena parte, debido a nuestra tendencia a interpretar de forma análoga las palabras de nuestro lenguaje ordinario por el mero hecho de que sus respectivas gramáticas sean similares. Así como en circunstancias normales no tenemos ningún problema para identificar los objetos, procesos y fenómenos de nuestro entorno físico, se dio por hecho no sólo que existe una serie de objetos, procesos y fenómenos internos o privados –porque el acceso a los mismos está restringido al sujeto en cuya mente aparecen–, sino también que dichos objetos, procesos y fenómenos podían ser identificados y nombrados con total seguridad<sup>54</sup>. De hecho, una de las implicaciones del dualismo alma-cuerpo era que el conjunto de nuestro conocimiento se deriva, en última instancia, de las experiencias privadas de cada individuo que, precisamente porque no son accesibles para otras personas, deberían ser expresadas en un lenguaje que sólo podría ser comprendido por su usuario: se trataría de un lenguaje privado que, a su vez, serviría de base a nuestro lenguaje público u ordinario. Si Wittgenstein demostrara que la posibilidad de un lenguaje privado es inviable, las consecuencias sobre muchos sistemas de gran tradición filosófica serían fulminantes<sup>55</sup>. En principio, se podría decir que el sistema más directamente afectado sería aquel que inaugura el dualismo moderno, es decir, el cartesiano. Pero a la obra de Descartes tendríamos que añadir el empirismo británico, pues esta corriente partió del supuesto cartesiano de que nuestro conocimiento fáctico se basa en experiencias privadas<sup>56</sup>. Además, la imposibilidad de que exista un lenguaje

<sup>54</sup> Evidentemente, hay aquí una clara referencia a la doctrina cartesiana del acceso privilegiado que se aprecia ya en el título de la Segunda Meditación: «De la naturaleza del espíritu humano; y que es más fácil conocer que el cuerpo». Descartes, R., *Discurso del Método / Meditaciones Metafísicas*, Madrid, Austral, 2000, p. 133.

<sup>55</sup> No estaría de más recordar que, como veremos enseguida al tratar la cuestión del lenguaje privado, Wittgenstein no ataca tanto doctrinas concretas como tendencias de la mente o presupuestos que se hallan en la base de diversos sistemas filosóficos.

<sup>56</sup> Basta con recordar hasta qué punto se ajusta el modelo de lenguaje propuesto por Locke al lenguaje privado del que habla Wittgenstein: «[L]as palabras en su significación primaria o inmediata nada



je privado supondría una refutación del idealismo (incluyendo al solipsismo), de la filosofía fenomenológica, el fenomenismo, y las teorías de la percepción basadas en los datos de los sentidos.

¿Pero qué es exactamente lo que quiere decir Wittgenstein cuando habla de un «lenguaje privado»? O dicho de otro modo, ¿a qué deben referirse las palabras que forman este lenguaje? El propio Wittgenstein nos da la respuesta:

Las palabras de este lenguaje deben referirse a lo que sólo puede ser conocido por el hablante, a sus sensaciones inmediatas, privadas. Otro no puede, por tanto, entender este lenguaje.<sup>57</sup>

Como cada sujeto sólo tiene acceso a sus propias sensaciones<sup>58</sup>, nadie puede enseñarle a asociar cada término psicológico con su correspondiente referente: de ahí que deba ser el propio sujeto el que establezca, por medio de una definición ostensiva privada, la conexión entre el nombre y la sensación. En el lenguaje ordinario, la conexión tiene lugar entre el nombre y las expresiones naturales de la sensación (*natürliche Empfindungsäußerungen*) como son los lamentos, gestos, etc. Pero si se trata de un lenguaje privado, la conexión ha de ser privada, es decir, tendría que ser establecida independientemente de las expresiones naturales de la sensación: pues al ser estas expresiones públicamente observables, cualquier otra persona podría entender el lenguaje, por lo que éste dejaría de ser privado<sup>59</sup>. Wittgenstein pone el siguiente ejemplo para mostrar en qué consistiría conectar el nombre y la sensación a través de una definición ostensiva privada, es decir, dejando al margen las expresiones naturales:

Imaginémonos este caso. Quiero llevar un diario sobre la repetición de una determinada sensación. Con ese fin la asocio con el signo «S» y en un calendario escribo este signo por cada día que tengo la sensación. –En primer lugar observaré que no puede formularse una definición del signo. –¡Pero aún puedo darme a mí mismo una especie de definición ostensiva! –¿Cómo?, ¿puedo señalar la sensación? –No en el sentido ordinario. Pero hablo, o anoto el signo, y a la vez concentro mi atención en la sensación –como si la señalase internamente.<sup>60</sup>

---

significan, salvo las ideas que están en la mente de quien las usa [...] Aquello, pues, de que las palabras son signos, son las ideas del que habla; ni tampoco puede nadie aplicarlas, como señales, de un modo inmediato a ninguna otra cosa, salvo a las ideas que él mismo tiene.» Locke, J., *Ensayo sobre el entendimiento humano*, México, FCE, 1994, p. 394.

<sup>57</sup> Wittgenstein 1988, *op. cit.* (nota 2), §243, p. 219.

<sup>58</sup> En la entrada 243, que acabo de citar, Wittgenstein habla sólo de «sensaciones» (*Empfindungen*); pero en realidad se refiere a la totalidad de los fenómenos mentales: sentimientos, emociones, pensamientos, intenciones, etc.

<sup>59</sup> Cfr. Wittgenstein 1988, *op. cit.* (nota 2), §256, p. 225.

<sup>60</sup> *Ibidem*, §258, p. 227.

Para que un lenguaje privado no pueda ser comprendido por otra persona que no sea su usuario, es necesario que el signo no pueda ser definido verbalmente; por tanto, el usuario ha de ser capaz de entender la palabra aunque no tenga la posibilidad de explicar su significado a otra persona. Al no poder formularse una definición verbal del signo, el autor del diario privado sólo puede efectuar la conexión entre el signo y la sensación a través de una definición ostensiva, que en este caso concreto consistiría en señalar la sensación mentalmente. Sin embargo, la definición ostensiva sólo explica el significado de la palabra cuando ya está claro qué papel desempeña la palabra en el lenguaje —léase, naturalmente, el lenguaje ordinario—. Por eso indica Wittgenstein que el hecho de imprimirse uno mismo la conexión del signo con la sensación no es más que una «ceremonia» que nada aporta a la dotación de significado:

«Me la imprimo», no obstante, sólo puede querer decir: este proceso hace que yo me acuerde en el futuro de la conexión correcta. Pero en nuestro caso yo no tengo criterio alguno de corrección. Se querría decir aquí: es correcto lo que en cualquier caso me parezca correcto. Y esto sólo quiere decir que aquí no puede hablarse de «correcto».<sup>61</sup>

A diferencia de lo que ocurre con el lenguaje ordinario, el lenguaje privado no nos ofrece criterios públicos de significación para distinguir el uso correcto y el uso incorrecto del lenguaje. Estos criterios para aplicar correctamente las palabras de sensaciones se enseñan y aprenden a través de múltiples situaciones públicas; de hecho, si tratamos de imaginar en qué tipo de situaciones aprenden los niños estas palabras, nos daremos cuenta de que en dichas situaciones no hay lugar para objeto privado alguno. Ahora bien, esto no quiere decir que el lenguaje no puede establecer conexión alguna, digámoslo así, con el ámbito de lo mental: lo que se pretende dar a entender es que dicha conexión no puede basarse en actos de introspección<sup>62</sup>. Para que la introspección fuera un medio eficaz, deberíamos ser capaces de señalar mentalmente qué objeto privado corresponde a un signo determinado; pero sería un error confundir este tipo de señalización privada o mental con la señalización de los objetos físicos de nuestro entorno que podemos hacer al apuntar con el dedo. A pesar de todo, alguien podría objetar que la memoria constituye un criterio que legitima el lenguaje privado: desde este punto de vista, un recuerdo privado de la sensación debería bastar para establecer el significado de «S». Sin embargo, Wittgenstein rebate esta objeción:

---

<sup>61</sup> *Ibidem*.

<sup>62</sup> De hecho, Wittgenstein afirma de forma explícita que nunca podremos obtener una definición a partir de la introspección. Véase Wittgenstein, L., *Observaciones sobre la filosofía de la psicología*, vol. I, México, UNAM, 1997, § 212, p. 43.

Imaginémonos una tabla que existiese sólo en nuestra imaginación; algo así como un diccionario. Mediante un diccionario se puede justificar la traducción de una palabra X por una palabra Y. ¿Pero debemos también decir que se trata de una justificación cuando esta tabla sólo se consulta en la imaginación? –«Bueno, entonces es precisamente una justificación subjetiva.» –Pero la justificación consiste, por cierto, en apelar a una instancia independiente. –«Pero seguramente que yo puedo también apelar de un recuerdo a otro. Yo no sé (por ejemplo) si he retenido correctamente la hora de salida del tren, y para controlarla hago memoria de la figura de la página del horario de trenes. ¿No tenemos aquí el mismo caso?» –No; pues este proceso tiene que provocar realmente el recuerdo correcto. Si la figura mental del horario de trenes no pudiera comprobarse ella misma en cuanto a su corrección, ¿cómo podría confirmar la corrección del primer recuerdo? (Como si alguien comprase varios ejemplares del periódico de hoy para cerciorarse de la verdad de lo escrito.)<sup>63</sup>

El problema es que sólo podemos evocar el recuerdo de «S» si ya poseemos ese concepto: porque de no ser así, ¿qué referencia seguiríamos para afirmar con propiedad que hemos evocado el recuerdo de «S»? Por tanto, evocar el recuerdo de «S» presupone conocer de antemano qué significa «S»: pero precisamente ésta es la cuestión que tratamos de dilucidar. En la tabla privada de la que nos habla Wittgenstein, cada signo aparecería al lado del objeto privado que le confiere su significado; así pues, para ver si utilizamos correctamente un signo determinado, bastaría con echar un «vistazo introspectivo» –por así decir– a la tabla, lo cual supondría apelar a nuestra memoria. Para que la tabla nos confirme el significado del signo, es preciso recordar qué sensación corresponde al signo «S», lo cual supone recordar al mismo tiempo que dicha sensación no corresponde a otros signos de la tabla como pudieran ser «T», «U», etc. Mas la conexión sólo puede ser correcta si se conoce el significado de «S», por lo que la tabla estaría presuponiendo lo que debe confirmar. Y si la conexión no fuera correcta, la tabla podría confirmar cualquier conexión, con lo que rigurosamente hablando, no confirmaría nada. Con el fin de contrastar el recuerdo de la conexión en la tabla, se podría apelar a un segundo recuerdo que, evidentemente, también requeriría ser comprobado. Este es un procedimiento legítimo cuando se trata de situaciones ordinarias; pero al tratarse de una tabla imaginaria, sólo podemos averiguar si el recuerdo que tenemos de lo que significa el signo es correcto apelando a nuestro recuerdo de la correlación entre signo y muestra. Naturalmente, esto sería como comprar varios ejemplares del mismo periódico para asegurarse de la verdad de lo escrito, pues en el caso de la tabla privada, usamos el recuerdo de qué muestra corresponde al signo para confirmar dicho recuerdo. Teniendo en cuenta lo dicho, ¿deberíamos concluir que Wittgenstein niega que palabras como «dolor» sean nombres de sensaciones?

<sup>63</sup> Wittgenstein 1988, *op. cit.* (nota 2), §265, pp. 229-231.

Bien, ¡uno cualquiera me dice que él sabe lo que es dolor sólo por su propio caso! –Supongamos que cada uno tuviera una caja y dentro hubiera algo que llamamos «escarabajo». Nadie puede mirar en la caja de otro; y cada uno dice que él sabe lo que es un escarabajo sólo por la vista de su escarabajo. –Aquí podría muy bien ser que cada uno tuviese una cosa distinta en su caja. Sí, se podría imaginar que una cosa así cambiase continuamente. –¿Pero y si ahora la palabra «escarabajo» de estas personas tuviese un uso? –Entonces no sería el de la designación de una cosa. La cosa que hay en la caja no pertenece en absoluto al juego de lenguaje; ni siquiera como un algo: pues la caja podría incluso estar vacía. –No, se puede «cortar por lo sano» por la cosa que hay en la caja; se neutraliza, sea lo que fuere.

Es decir: si se construye la gramática de la expresión de la sensación según el modelo de «objeto y designación», entonces el objeto cae fuera de consideración por irrelevante.<sup>64</sup>

En este caso concreto, Wittgenstein plantea una situación en la que cabe distinguir, por un lado, el acto que cada individuo lleva a cabo al mirar dentro de su caja y decir «Esto es un “escarabajo”», y por otro lado, un juego de lenguaje en el que la palabra «escarabajo» tiene ya un uso estable. Lo que Wittgenstein pretende hacernos ver es que entre estas dos cosas no existe conexión alguna. Ciertamente, da igual qué descubre cada individuo cuando abre su caja: dicha ceremonia es innecesaria cuando se trata de enseñar, aprender o participar en el juego de lenguaje en cuestión, por lo que se trata de una ceremonia totalmente independiente del significado que la palabra «escarabajo» tiene en el juego de lenguaje. De esto se desprende que, si realmente podemos comunicarnos, es porque el objeto privado cae fuera de consideración por irrelevante; pero si el objeto privado entra en escena, la comunicación resulta imposible. Así pues, Wittgenstein no niega que las sensaciones se puedan nombrar, ya que en el lenguaje ordinario usamos términos públicos para referirnos a las sensaciones: lo que niega es que las sensaciones se puedan nombrar en un lenguaje privado.

La breve exposición que acabo de ofrecer no da cuenta, ni mucho menos pretende hacerlo, de todos los comentarios que Wittgenstein formuló en relación con la cuestión del lenguaje privado. Pero tener en cuenta esta breve exposición debería bastar para que no nos extrañe en demasía que la mayoría de los comentaristas de la obra de Wittgenstein haya afirmado, de forma tajante, que el pensador vienés negó que pudiera existir un lenguaje privado<sup>65</sup>. Sin embargo, ninguno de ellos ha

<sup>64</sup> Wittgenstein 1988, *op. cit.* (nota 2), §293, p. 245.

<sup>65</sup> Entre estos autores, por citar el nombre de alguna eminencia, se encuentra Richard Rorty, el cual se refiere expresamente a «la observación de Wittgenstein de que no hay lenguajes privados». Véase Rorty, R., *Contingencia, ironía y solidaridad*, Barcelona, Paidós, 1996, p. 61. La lista de autores que afirman tal cosa es tan extensa que me ha parecido apropiado usar una expresión tan vaga como «la mayoría de los comentaristas de la obra de Wittgenstein». Sin embargo, al referirme a una «mayoría» no quiero dar a entender que la minoría restante haya advertido que Wittgenstein en ningún momento niega de forma explícita la posibilidad de que pueda existir un lenguaje privado.

podido citar ningún fragmento en el que Wittgenstein declare tal cosa. Aparentemente, se trata de una cuestión baladí. ¿Por qué habríamos de prestar atención a este detalle anecdótico? Pues aunque se pueda cuestionar si los comentarios de Wittgenstein son más o menos acertados, ¿acaso no se acepta de forma unánime que el pensador austriaco nunca habría estado dispuesto a admitir la posibilidad de que pueda existir un lenguaje privado? Aunque no tendría nada que objetar a quien respondiera esta última pregunta de forma afirmativa, creo que el hecho de que Wittgenstein no negara explícitamente la posibilidad de que exista un lenguaje privado no es, ni mucho menos, un detalle baladí. Es cierto que Wittgenstein podría haber intentado formular o resumir en una tesis las principales ideas que se desprenden de sus comentarios referentes a la posibilidad de un lenguaje privado<sup>66</sup>. ¿Pero por qué no lo hace? ¿Por qué se inclina por una opción más abstrusa como es la de expresarse a través de complejas metáforas? A mi modo de ver, se trata de una cuestión metodológica en la que cabe apreciar cierto paralelismo con la terapia psicoanalítica. Supongamos que un psicoanalista consigue descubrir, en las primeras sesiones de tratamiento, el conflicto reprimido que provoca los síntomas que aquejan a su paciente. En principio, parece que bastaría que el psicoanalista transmitiera dicha información al paciente para que la terapia llegara a buen puerto. Ahora bien, si el psicoanalista comunicara su hallazgo al paciente, es muy posible que éste lo negara. O lo que es más importante, no podría utilizarlo para lograr la abreacción: pues si bien ésta tiene lugar cuando el paciente revive, a través de la verbalización, el conflicto que ha estado reprimido en el inconsciente, es preciso que sea el propio paciente el que descubra dicho conflicto por sí mismo. El papel del psicoanalista se asemejaría, en cierto modo, al de un guía que va orientando al paciente para que poco a poco vaya siendo capaz de comprender el origen de sus síntomas. En este punto hay que reconocer que, así como los conflictos tratados por el psicoanálisis se hallan en el inconsciente, las imágenes que Wittgenstein pretende sacar a la luz residen en nuestro lenguaje<sup>67</sup>. Pero tal y como apunta C. Cordua, Wittgenstein pensaba que la filosofía no tiene su origen exclusivamente en las confusiones lingüísticas, sino que también procede de deseos y tendencias insatisfechos, prejuicios, supersticiones, posiciones irreflexivas de la voluntad, etc<sup>68</sup>. Así pues, la liberación de las imágenes no es un proceso tan sencillo como pudiera serlo la resolución de una mera confusión a través de la pertinente aclaración. En palabras de Wittgenstein:

---

<sup>66</sup> Hablo sólo de «intentar» porque la riqueza de las observaciones de Wittgenstein es tal, que difícilmente podría ser condensada en una tesis.

<sup>67</sup> Ver nota 15.

<sup>68</sup> Cordua, C., *Wittgenstein. Reorientación de la filosofía*, Santiago de Chile, Dolmen, 1997, p. 77.

Los problemas que surgen de una malinterpretación de nuestras formas lingüísticas tienen el carácter de lo profundo. Son profundas inquietudes; se enraízan tan profundamente en nosotros como las formas de nuestro lenguaje (...).<sup>69</sup>

No cabe duda de que el psicoanálisis es un tratamiento largo y no exento de sufrimiento, pues –en teoría– el paciente ha de ahondar en la profundidad de su inconsciente si es que quiere llegar a comprender el origen de sus síntomas. Por su parte, Wittgenstein señaló que las enfermedades del pensamiento deben seguir su curso natural, «pues lo que importa es la curación paulatina»<sup>70</sup>. Como podemos ver, Wittgenstein no busca curas inmediatas de las enfermedades del pensamiento. La razón de ello es que las imágenes que trata Wittgenstein están tan profundamente arraigadas en el lenguaje y por extensión en nosotros mismos –pues no en vano configuran nuestra visión del mundo–, que nos resistimos a abandonarlas:

Lo que hace que un objeto sea difícilmente comprensible no es –cuando es significativo, importante– que exija cualquier instrucción especial sobre cosas abstrusas para su comprensión, sino la oposición entre la comprensión del objeto y aquello que quiere ver la mayoría de los hombres. Precisamente por ello puede ser lo cercano lo más difícilmente comprensible. Lo que hay que vencer no es una dificultad del entendimiento sino de la voluntad.<sup>71</sup>

De ahí que Wittgenstein entienda el trabajo filosófico como un trabajo sobre la propia comprensión, sobre la manera de ver las cosas: en resumidas cuentas, como un trabajo «sobre uno mismo»<sup>72</sup>.

## 5. En lucha con las imágenes

Al final del segundo capítulo recordé que Wittgenstein propuso, como ejemplo de buena imagen, un dibujo a escala reducida que ilustraba cómo se hallaba colocado cierto mecanismo dentro de una caja. La imagen del mecanismo era buena, entre otras cosas, porque se refería a un mecanismo físico oculto dentro de una caja. Es cierto que, a veces, nos parece que las imágenes que ilustran mecanismos en los manuales de instrucciones son complejas o poco claras. Pero en principio, todos sabemos cómo se aplican este tipo de imágenes. Si abriéramos la caja en la que se encuentra el mecanismo, hallaríamos que las formas de sus componentes correspon-

<sup>69</sup> Wittgenstein 1988, *op. cit.* (nota 2), §111, p. 125.

<sup>70</sup> Wittgenstein 1985, *op. cit.* (nota 3), §382, p. 72. También Wittgenstein 1997, *op. cit.* (nota 7), §641, p. 110.

<sup>71</sup> Wittgenstein 1996, *op. cit.* (nota 11), §91, pp. 55-56.

<sup>72</sup> *Ibidem*, §84, p. 54.

den a las formas reproducidas en el manual. El problema surge cuando no hablamos de cajas o mecanismos físicos. Cuando Wittgenstein presentó la forma general de la proposición en el *Tractatus*, estaba convencido de estar dando a conocer la esencia de la proposición, de toda descripción y, en último término, del mismo mundo. Por así decir, creía haber descubierto el orden oculto del mundo, pero en realidad no estaba haciendo otra cosa que suponer que existía dicho orden oculto y que, además, acababa de descubrirlo. Es muy posible que tomar conciencia de su error le ayudara a Wittgenstein a advertir con especial claridad la confusión en la que se había visto envuelto el padre del psicoanálisis. Pues así como Wittgenstein presentó la forma general de la proposición en un lenguaje oracular que, lejos de dejar margen a la discusión, pretendía proclamar verdades últimas, Freud presentó el inconsciente como el proto-fenómeno del que se derivaban todos los fenómenos mentales sin excepción. Pero éste tampoco estaba haciendo otra cosa que proponer un nuevo juego de lenguaje o una nueva forma de entender lo mental.

La forma general de la proposición y el inconsciente fueron paradigmas propuestos por dos genios<sup>73</sup>. Uno creía haber descubierto la esencia de la proposición, y el otro, la esencia de los fenómenos mentales. Pero en realidad, «sólo» habían creado dos paradigmas de extraordinaria repercusión en el ámbito de lo metafísico y lo mental respectivamente. Mucho más amplia, qué duda cabe, ha sido la repercusión alcanzada por la imagen según la cual conocemos los conceptos psicológicos gracias a nuestra capacidad de introspección. Nuestro uso continuo del lenguaje hace que estemos muy acostumbrados a usar palabras referentes a sensaciones: tanto es así, que no tendríamos ningún problema al representarnos el color rojo o la sensación de dolor que provoca un pinchazo si alguien nos lo pidiera. Entendemos las sensaciones como una propiedad privada especial, como algo que tenemos y con lo cual estamos íntimamente familiarizados: como el escarabajo en la caja que nadie más puede ver. Damos totalmente por hecho que, cuando usamos el término «dolor», nos estamos refiriendo a algo mucho más importante que a una mera expresión natural del dolor como pudiera ser una exclamación. Wittgenstein caracterizó esta inquietud en los siguientes términos:

«¡Sí; pero con todo ahí hay un algo (*ein Etwas*) que acompaña mi exclamación de dolor! Y a causa de lo cual la hago. Y ese algo (*dieses Etwas*) es lo que es importante –y terrible.»<sup>74</sup>

Este «*Etwas*», este «algo» con el que estamos todos tan familiarizados, es el objeto privado. Estamos tentados a afirmar con toda rotundidad que nuestro acceso

<sup>73</sup> Naturalmente, con esto no quiero decir que Freud fuera el primero en usar el término «inconsciente». El jurista escocés Henry Home Kames ya introdujo este término en la lengua inglesa en 1751, y posteriormente, en la época romántica, se popularizó en Alemania.

<sup>74</sup> Wittgenstein 1988, *op. cit.* (nota 2), §296, p. 247.

al mismo constituye nuestra experiencia íntima del dolor. Pero precisamente porque se trata de una experiencia privada e intransferible, pues nadie puede sentir nuestro dolor, el objeto privado no puede ser el referente del término público «dolor». Ahora bien, ¿realmente estamos preparados para asumir esta idea con todas sus consecuencias? ¿Estamos preparados para asumir que, al ser el lenguaje público u ordinario el ámbito en que se desarrollan las posibilidades que el individuo tiene de expresarse, los límites de su expresión lingüística son los límites de su vida interna? ¿Acaso no será difícil admitir, cuando suframos un fuerte dolor de muelas, que los límites de nuestra vida interna no son otros que los límites de la expresión lingüística? Ésta es la principal lucha que hemos de librar con las imágenes: más aún que el hecho de localizarlas y someterlas a análisis, la gran dificultad reside en asimilar las consecuencias que conlleva liberarnos de su tiranía. Cuando nos quejamos de que nos duelen las muelas, no puntualizamos que hay «algo» más que la mera exclamación de dolor: un «algo» que, además, causa la exclamación. Nuestro juego de lenguaje relacionado con las expresiones de dolor no incluye ese tipo de puntualizaciones. Sin embargo, Wittgenstein advierte que el «algo» es lo importante y terrible. Importante porque desechar el objeto privado es un requisito imprescindible para el desarrollo de un lenguaje público. Pero terrible porque desprenderse de la idea del objeto privado se puede tomar como la renuncia a nuestra interioridad, a nuestra vida mental. Lo difícil es convencernos de que no tenemos nada que temer. Lo difícil es asimilar que nuestra interioridad, por mucho que nos cueste creerlo, se halla a salvo en el lugar más seguro: el lenguaje.